

**KANN DIE BIBEL HEUTE NOCH GRUNDLAGE
FÜR DIE KIRCHE SEIN?
ÜBER DIE AUFGABE DER EXEGESE IN EINER
RELIGIÖS-PLURALISTISCHEN GESELLSCHAFT**

U. LUZ

Marktgasse 21, CH-3177 Laupen, Switzerland

Weit entfernt davon, einen klaren und eindeutigen Sinn der biblischen Texte zu liefern, hat sich die neuzeitliche Exegese als eine wichtige Wegbereiterin des modernen Pluralismus erwiesen. Die historische Kritik beschränkt sich in ihren Textrekonstruktionen konsequent auf die Vergangenheit und überlässt es dadurch den Leser/innen, die für sie heute gültige Bedeutung der Texte selbst zu bestimmen. Durch die Wendung zur Sprache haben wir gelernt, Texte als sprachliche Konstruktionen von Wirklichkeit zu sehen, deren Sinn von den jeweiligen Leser/innen in höherem Masse mit konstituiert wird. Das Studium der Wirkungsgeschichte macht heutigen Leser/innen die Geprägtheit und zugleich die Partikularität ihrer eigenen Lesungen der Texte deutlich. Die heutige Exegese muss den von ihr selbst mitgeprägten Pluralismus bejahen und versuchen, die Sache ihrer Texte auf dem 'Marktplatz' der Weltanschauungen, Meinungen und Deutungen in öffentlichem, rationalem und offenem Diskurs zu vertreten und so auf die Fremdheit der Geschichte Jesu und den von den biblischen Texten bezeugten Gott hinzuweisen.

1. VORBEMERKUNGEN

Eine 'presidential address'¹ bietet die Gelegenheit zu einer Standortbestimmung, zu einer grundsätzlichen Reflexion darüber, wo die Exegese heute steht. Meine Standortbestimmung ist allerdings – wie könnte es im Zeitalter postmodernen Denkens anders sein – eine fragmentarische. Zunächst ergibt sich aus der Titelformulierung klar, dass ich als protestantischer Theologe formuliere. Für katholische Theologen ist die Bibel nie in der Weise des klassischen Protestantismus *die* Grundlage der Kirche gewesen; katholische Bibelwissenschaftler waren nie in der selben Weise, wie protestantische seit dem Wirken des Bibelwissenschaftlers

¹ Eröffnungsvortrag, gehalten am 5. August 1997 am Jahreskongress der SNTS in Birmingham.

Martin Luther, *die* Schlüsselgestalten der Theologie überhaupt. Für Katholikinnen und Katholiken kann ich nicht sprechen, und noch weniger für diejenigen, die sich mit der urchristlichen Literatur als Religionswissenschaftler/innen oder als klassische Philolog/innen beschäftigen oder die sich für sie von einem jüdischen oder von einem atheistisch-humanistischen Standort aus interessieren.

Eine andere Einschränkung gilt für meinen Untertitel: 'Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft.' Ich spreche hier als Schweizer, und da die Schweizer, wie sie noch zu lernen haben werden, zugleich Europäer sind, vielleicht auch als Nordeuropäer von *unserer* religiös-pluralistischen Gesellschaft. Ich verstehe darunter mit Eilert Herms eine Gesellschaft, in der sich für die einzelnen Menschen 'die religiös-weltanschauliche Kommunikation . . . nicht mehr als ein einheitlicher Kommunikations- und Traditionszusammenhang über einen einheitlichen Symbolbestand mit tendenziell einheitlichem Ergebnis' vollzieht, 'sondern in einer Vielzahl verschiedener Kommunikations- und Traditionszusammenhänge über verschiedene Symbolbestände . . .; und zwar in einer miteinander konkurrierenden Vielzahl solcher Traditionszusammenhänge'.² Diese Definition trifft auf die schweizerische, die deutsche, die holländische, die skandinavischen, die englische und vielleicht die französische Gesellschaft zu. Vermutlich trifft sie ganz besonders auf das multikulturelle Birmingham zu, die Stadt von John Hick und der Selly Oak Colleges, eine Stadt, in der mehr Leute in Hindutempel und Moscheen als in christliche Kirchen gehen, aber mehr als '80% der Bevölkerung an institutionalisierter Religion nicht teil'nehmen.³ Bei uns in der Schweiz ist, wie eine im Jahre 1993 veröffentlichte Untersuchung belegt, religiös 'jeder ein Sonderfall'. Religion ist in eminentem Sinn des Wortes Privatsache. Ihr wichtigster Träger ist das Individuum, das sich aus einer grossen Zahl von – nur unter anderem durch Kirchen repräsentierten – religiösen Sinnangeboten das ihm Passende auswählt. Religion ist ein individuelles 'bricolage',⁴ für das die Kirchen nur noch in relativ geringem Umfang

² E. Herms, 'Pluralismus als Prinzip', in ders., *Kirche für die Welt* (Tübingen, 1995) 467–85, dort 471. P. Berger, *Der Zwang zur Häresie* (engl. *The Heretical Imperative*) (Herder/Spectrum: Freiburg u.a., 1992) 39 spricht von einer 'Pluralisierung der Plausibilitätsstrukturen', die zur Folge hat, dass 'Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird' (ebd. 41).

³ W. Ustorf, 'Von der Unheiligkeit heiliger Plätze. Theologische Arbeit in der multireligiösen Industriestadt Birmingham', in J. Mehlhausen (Hg.), *Pluralismus und Identität* (VWGT 8; Gütersloh, 1995) 601.

⁴ A. Dubach & R. J. Campiche, *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz* (Zürich/Basel, 1993) Buchtitel und 304.

zuständig sind.⁵ In Süd- oder in Osteuropa ist die Situation anders. Der wichtigste Unterschied zu Nordamerika scheint mir der zu sein, dass dort die Bindungskraft und Identifikationskraft der vorhandenen christlichen Kirchen sehr viel grösser ist als in Europa. Auch gibt es bei uns in Nordeuropa keine der nordamerikanischen vergleichbare ausgeprägte ‘civil religion’, die den Pluralismus begrenzt. Den religiösen Pluralismus begrenzt bei uns wahrscheinlich fast nur der Grundkonsens, dass in einer demokratischen Gesellschaft ‘Wahrheitsansprüche nicht mit Gewalt durchgesetzt werden können’,⁶ denn Religion ist eine Privatsache und nicht eine Angelegenheit der öffentlichen Vernunft.⁷ Nordeuropa ist wahrscheinlich insofern stärker als Nordamerika ‘post-protestantisch’, als eine starke uns verbindende Grunderfahrung die der grundsätzlichen Verborgenheit Gottes ist, der *nur* noch unter der Gestalt menschlicher Texte, menschlicher Theologie, menschlicher Geschichte und unter der Gestalt völlig pluraler und mehrdeutiger menschlicher religiöser Erfahrungen vorkommt, in menschlichen Fragmenten also, die sich nicht mehr zu einem Gesamtbild vereinigen lassen. Mit dem berühmten Bild Umberto Ecos aus dem Schluss von ‘Il nome della rosa’: Viele von uns Nordeuropäern gleichen in Bezug auf Gott dem Nordeuropäer Adson, der in den Ruinen der verbrannten Abtei nur ‘disiecta membra’ der ehemaligen Bibliothek findet. Von dieser ist nur noch ‘una sorta di galleria’ zu sehen, ‘che dava in ogni punto sul vuoto’.⁸ Viele von uns nominalistisch gewordenen modernen Adsons sehen auch in dem Versuch des Birminghamer Theologen und Religionswissenschaftlers John Hick, hinter den vielfältigen religiösen Erfahrungen ein einziges ‘Letztes’ und ‘Wirkliches’ zu sehen,⁹ das in ihnen zu Wort kommt, eine unmögliche ‘realistische’ Anmassung, die letztlich nichts anderes ist als ‘eine Schutzargumentation gegen die Selbstradikalisierung des pluralistischen Paradigmas’.¹⁰

⁵ Der Soziologe F.-X. Kaufmann stellt fest: ‘Für das “persönliche Heil” wird dagegen selbst unter Katholiken die Kirche nur von einer Minderheit als zuständig erachtet’ (*Religion und Modernität* [Tübingen, 1989] 200).

⁶ W. Huber in W. Huber & F. W. Graf, ‘Konfessorische Freiheit oder relativistische Offenheit. Ein theologisches Streitgespräch’, *EK* 51 (1991) 669.

⁷ I. Dalfert, “Was Gott ist, bestimme ich!” Theologie im Zeitalter der “Cafeteria-Religion”, *TLZ* 121 (1996) 415–30, dort 415f.

⁸ U. Eco, *Il nome della rosa* (Milano, 1980) 502.

⁹ J. Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod* (München, 1996) 269–73 (Original: *An Interpretation of Religion* [1989] IV,14, Schluss).

¹⁰ J. Werbick, ‘Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage’, in R. Schwager, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160; Freiburg/Basel/Wien, 1996) 140–57, dort 152.

Von einem solchen nordeuropäischen und postprotestantischen Erfahrungshorizont des religiösen Pluralismus komme ich her.

Kollegen aus Osteuropa werden dazu sagen: 'Ja, das ist genau das, wovor wir uns fürchten!' Ich kann Ihnen versichern, dass wir diese Situation weder wünschten noch wählten, und deshalb auch nicht beklagen, sondern uns als Theologinnen und Theologen fragen wollen, was in ihr unser Auftrag ist. Kollegen aus Südamerika, aus Afrika und aus Südasien werden den Kopf schütteln und denken: 'Ja, solche Probleme, wie die haben, die möchten wir auch haben!' Ich kann eine solche Reaktion gut verstehen, aber eben: dies sind Probleme, die wir *haben*, und wir haben unsere Theologie an ihnen zu kontextualisieren.

In dieser Situation einer immer weitergehenden Individualisierung der Religion und eines immer deutlicher werdenden Bedeutungsverlusts der grossen Kirchen für die Religion der einzelnen Menschen arbeiten wir Exegetinnen und Exegeten. Was ist unsere Bedeutung in einer Gesellschaft, in der 47% der Protestantinnen und Protestanten und 54% der Katholikinnen und Katholiken die Bibel nie lesen und etwa 30% nur 'ein paar Mal im Jahr'?¹¹ Was ist in einer solchen Gesellschaft die Bedeutung der Exegese, der ein nicht sehr wohlgesinnter systematisch-theologischer Kollege attestiert, ein 'Betrieb der Folgenlosigkeit'¹² zu sein? Was ist die Bedeutung der Exegese, wenn eine der gängigsten Fragen, die mir gestellt werden, die ist, welche Evangelien es denn, abgesehen von den vier kirchlichen, sonst noch gäbe? Soviel zu *unserer* pluralistischen Gesellschaft.

Luther lehnte auf dem Reichstag zu Worms 1521 gegenüber dem Kaiser einen Widerruf seiner Schriften ab, 'wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund überwunden werde, denn allein dem Papst und den Konzilien glaube ich nicht . . . Solange mein Gewissen durch die Worte Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen'.¹³ Luthers reformatorische Antwort steht in einer Tradition, nämlich der augustinischen von der

¹¹ *Jeder ein Sonderfall?* (o. Anm. 4), 85, 339. Die Prozentzahlen für junge Leute sind noch viel schlechter, vgl. H. Barz, *Religion ohne Institution? Jugend und Religion* 1 (Opladen, 1992) 63.

¹² F. Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus* (Gütersloh, 1995) 85. Seine Charakteristik der 'scheidungsfriedlichen Arbeitsteilung' unter den deutschen Exegeten: 'Die Spezialisten für Detailfragen von Halb- und Viertelversen, die ausserhalb des Faches sowieso niemand mehr zur Kenntnis nehmen kann, stören nicht diejenigen, die an einer neu aufgelegten biblischen Theologie basteln' (ebd.). Solche und andere Versuche tragen 'dazu bei, das einstmals kritisch-aufgeklärte Profil der protestantischen Exegese im Gemenge einer neuen Unübersichtlichkeit untergehen zu lassen' (ebd. 86).

¹³ WA 7 (Weimar, 1897) 838,2ff.

Irrtumslosigkeit der kanonischen Bücher, die seit 1508 auch Teil der Satzung der Wittenberger Theologischen Fakultät ist,¹⁴ und vermutlich auch in der Tradition Wilhelm von Ockhams und anderer, welche die Bibel gegen den Papst in Anspruch nahmen. In allen Entscheidungen soll die Schrift den ersten Platz haben, 'ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpretes, omnium omnia probans, iudicans et illuminans'.¹⁵ Auf diesem Schriftverständnis gründete die reformatorische und nachreformatorische Grundthese: Die Schrift ist in sich klar, zugänglich, eindeutig, und vollständig,¹⁶ und als solche der alleinige Grund, auf dem die Kirche zu bauen ist. Ihre Exegeten haben demzufolge die Aufgabe, durch ihre Auslegung der Schrift die Grundlagen der Kirche zu klären. Die Geschichte des Protestantismus in der Neuzeit hat gezeigt, dass sie diese zentrale Aufgabe nicht erfüllen konnten. Das augustinisch-reformatorische 'sola scriptura' hat sich nicht als Grundlage der Kirche, sondern eher als ein Leitmotiv ihrer Spaltung erwiesen. Die Bibel erwies sich weniger als Grundlage der einen Kirche als als Basis der Vielfalt der Konfessionen.¹⁷ Exegese, weit entfernt, den konfessionellen und theologischen Pluralismus zu begrenzen, hat ihn eher gefördert. Paradoxerweise scheint das reformatorische Schriftverständnis seine eigene Dekonstruktion mit ausgelöst zu haben.

Im folgenden möchte ich anhand von drei Leitlinien fragen, was die Exegese zum kirchlichen und theologischen Pluralismus beigetragen hat. Es ist nicht wenig. Die moderne Exegese, die auszog, um einen stabilen und konstatierbaren Sinn ihrer Texte zu erheben, hat zugleich Grundmomente zu seiner Destabilisierung und Veränderung bereitgestellt. Versteht man mit J. F. Lyotard 'l'incrédulité à l'égard des métarécits'¹⁸ als Kennzeichen der Postmoderne, so ist die Exegese als Wegbereiterin des Pluralismus einer ihrer Motoren. Ich mag selber den Begriff 'Postmoderne' nicht, sondern halte den Pluralismus, den die Exegese mit bewirkt hat, lieber für eine der guten Seiten der Moderne.¹⁹ Meine drei

¹⁴ Augustin *Ep.* 82,3 (= CSEL 34, 354). Vgl. M. Tetz, 'Mischmasch von Irrtum und Gewalt', *ZTK* 88 (1991) 358f.

¹⁵ *Assertio omnium articulorum* . . . per bullam Leonis X, WA 7 (Weimar, 1897) 97.

¹⁶ Vgl. H. Heppel-Bizer, *Reformierte Dogmatik* (Neukirchen, 1935) 10f., 20f.

¹⁷ So das Fazit von E. Käsemann, 'Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?', in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen, 1960) 221.

¹⁸ J. F. Lyotard, *La condition postmoderne* (Les Editions de Minuit: Paris, 1979) 7.

¹⁹ Problematisch ist er vor allem als eine Epochenbezeichnung. Versteht man ihn 'listig', und nicht 'epochal', 'in seiner schwächeren Version' . . . 'als Theorem, das die Moderne nicht tout court verabschieden, sondern befragen und ihren besseren Seiten nach auch starkmachen wollte' (W. Welsch, *Wege aus der Moderne* [Berlin, 2. Aufl. 1994] 2) so muss man fragen, weswegen es dazu des emphatischen Begriffs 'Postmoderne' bedarf.

Leitlinien, denen ich in den folgenden Abschnitten nachdenken möchte, sind: Historie, Sprache und Wirkungsgeschichte. Bei der ersten Leitlinie, der Verwandlung der Geschichte in Historie und der historisch-kritischen Methode, werde ich an bekannte Sachverhalte erinnern. Bei der zweiten und dritten Leitlinie, die im wesentlichen erst Leitlinien unseres Jahrhunderts sind, muss ich mehr von meiner eigenen persönlichen Sicht andeuten. Die These dieser drei Abschnitte wird lauten, dass unser postprotestantischer religiöser Pluralismus u.a. ein Ergebnis der Wirkungsgeschichte der Exegese ist.²⁰ Schliesslich werde ich in einem letzten Abschnitt andeuten, was nun unsere Aufgabe in der Situation des religiösen Pluralismus sein könnte.

2. DIE BIBLISCHE GESCHICHTE ALS HISTORIE UND DIE HISTORISCHE KRITIK

Mit dem Übergang vom reformatorischen Verständnis zum historisch-kritischen Verständnis der biblischen Geschichte war ein Umbruch im Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis verbunden. Während für das Verständnis der Reformatoren die biblische Geschichte zugleich eine externe vergangene Wirklichkeit *und* eine das Leben des Hörers heute bestimmende gegenwärtige Wirklichkeit ist, zerbrach durch die historische Forschung die 'Unmittelbarkeit' der biblischen Geschichte für den Hörer.²¹ An die Stelle der Unmittelbarkeit trat der geschichtliche Abstand. An die Stelle der Wahrheit der biblischen Geschichte, welche die Hörer/innen in ihrem Leben bestimmt, trat die Wahrscheinlichkeit der Übereinstimmung des Textsinns mit der Intention des Autors oder die historische Wahrscheinlichkeit einer Erzählung. Mit dem Leben des Hörers hatte beides nichts mehr zu tun. Die Wahrheit, welche die Existenz der Hörer/innen verpflichtet, wird dann erst *hinter* den Texten sichtbar. Sie konnte sehr verschieden gefasst werden: Bei Spinoza ist es die allen Völkern zugängliche Kenntnis des vernünftigen göttlichen Gesetzes und der Liebe Gottes. Sie wird durch die biblischen Erzählungen 'dem gewöhnlichen Volk, dessen Geist nicht fähig ist, die Dinge klar und bestimmt zu erfassen',²²

²⁰ Natürlich verdanken diese auf die Exegese bezogenen Überlegungen viel der Gesamtsicht des Protestantismus als Prägekraft der Moderne von M. Weber und P. Berger.

²¹ An ihre Stelle trat nach den Worten von Hans W. Frei 'the reality of the author on one side and of the single, external reference of the words on the other' (*The Eclipse of Biblical Narrative* [New Haven/London, 1974] 79).

²² B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus, Opera II* (hg. J. van Vloten/J. P. N. Land; Den Haag, 3. Aufl. 1914) 153 (Caput V).

vermittelt. Bei Lessing ist es das 'neue, ewige Evangelium' der Vernunft,²³ welcher der theologische Vorläufer des 'nachmonotheistischen Monomythus . . . der Emanzipationsgeschichte der Menschheit'²⁴ ist, nach Odo Marquard 'die einzige Theologie, bei der bisher die Säkularisierung misslang'.²⁵ Bei Schleiermacher ist es die selbst erfahrene Offenbarung, das eigene Getriebenwerden vom göttlichen Geiste. Es kann niemals das blosses Nachbeten derer sein, 'die ihre Religion ganz von einem andern ableiten, oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören oder aus ihr beweisen'. Darum ist für Schleiermacher 'jede heilige Schrift . . . nur ein Mausoleum, ein Denkmal, dass ein grosser Geist da war, der nicht mehr da ist'.²⁶ In der liberalen Theologie des 19. Jh. ist die verpflichtende Wahrheit der historische Jesus, der nirgendwo in den Evangelien existiert, sondern, wie schon Martin Kähler hell-sichtig sah, immer erst 'hinter den Evangelien'.²⁷ Bei Bultmann ist es das 'Kerygma', das im Neuen Testament immer nur 'in einer bestimmten Ausgelegtheit',²⁸ d.h. als menschliche Theologie vor- kommt und von dem man deshalb nie präzise in menschlich- theologischen Worten sagen kann, was es nun eigentlich sei. Die verpflichtende Wahrheit kann auch eine archetypische Grund- wahrheit sein, etwas 'ewig Gültiges', was jenseits aller zeitbeding- ten und äusserlichen geschichtlichen Einmaligkeiten liegt, in die hinein alles geschichtlich Besondere aufgehoben werden muss.²⁹

Kurz: Die Pluralität dessen, was die Verwandlung der wirklichen Geschichte in das historisch-Damalige an Wahrheitsangeboten freigesetzt hat, ist beträchtlich. Ich formuliere deshalb als Thesen:

2.1. Die historische Kritik ist insofern eine Wegbereiterin des moder- nen religiösen Pluralismus, als alle ihre Hypothesen auf den An- spruch, existentiell verpflichtende Wahrheit für die Gegenwart zu sein,

²³ *Die Erziehung des Menschengeschlechts, These 86* (= *Werke VIII* [München, 1979] 508). In seinem Disput mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze ging es genau um die Frage nach der Bedeutung der Bibel für die christliche Religion. Für Lessing gilt, dass 'die Religion . . . nicht wahr (ist), weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist' (*Axiomata. Wider den Herrn Pastor Goeze in Hamburg, IX* = *Werke VIII*, a.a.O. 148); darum ist für Lessing die (katholische!) These so wichtig, dass die ältesten Kirchenväter ihre Lehre nicht biblisch begründeten und dass die Bibel selbst jünger ist als das Christentum.

²⁴ O. Marquard, 'Lob des Polytheismus', in ders., *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart [Reclam], 1981) 101f.

²⁵ Ders., 'Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist', ebd. 133.

²⁶ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 2. Rede (hg. R. Otto; Göttingen, 3. Aufl. 1913) 62.

²⁷ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (hg. von E. Wolf; TB 2; München, 2. Aufl. 1956) 41, 29.

²⁸ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 9. Aufl. 1984) 588.

²⁹ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II* (Olten, 1985) 240.

verzichteten.³⁰ An einem wesentlichen Punkt hat also moderne historische Kritik dem Pluralismus gerade dadurch in die Hände gearbeitet, dass sie selbst gegenüber der Wahrheitsfrage abgedankt hat.

2.2. Dadurch versetzt sie die die Bibel lesenden Menschen in die Lage, das, was für sie selbst verpflichtende Wahrheit sein könnte, jenseits der Texte selbst zu konstruieren. Die neuzeitliche Theologieggeschichte kann als eine Geschichte der Konkurrenz und der sukzessiven Dekonstruktion solcher Wahrheitssetzungen verstanden werden, welche als menschliche Wahrheitskonstruktionen notwendigerweise pluralistisch sind.

Solche Wahrheitssetzungen erwiesen sich als Grundlagen von Theologien, aber nicht von Kirchen. Der reformatorische Grundanspruch, dass die Bibel in ihrer Klarheit und Suffizienz Grundlage der Kirche sei, scheiterte nicht nur daran, dass sehr bald verschiedene konkurrierende Konfessionen sich in einem hermeneutischen 'Bürgerkrieg um den absoluten Text'³¹ bekämpften, sondern daran, dass zunehmend nicht die Bibel, sondern bestimmte Bibelverständnisse sich als Grundlage nicht so sehr von Kirchen, sondern von Theologien erwiesen, welche dann quer durch alle Konfessionen hindurch einflussreich wurden. Die historische Bibelkritik wurde so zur Wegbereiterin eines pluralistischen theologischen Postkonfessionalismus.

Ich füge dem noch einige weitere Thesen hinzu, die keiner weiteren Erklärung bedürfen:

2.3. Die historische Kritik ist insofern eine Wegbereiterin des modernen religiösen Pluralismus, als sie an die Stelle der existenziell verpflichtenden Wahrheit biblischer Texte Hypothesen über historische Wahrscheinlichkeiten und Hypothesen über Textsinne setzte. Durch die in Verbindung mit der historischen Kritik entstandene Methodenvielfalt hat sich die Pluralität der Hypothesen noch vergrößert.

2.4. Historische Kritik hat die Bibel atomisiert. An die Stelle der Einheit der Bibel als vom Logos durchwirktes Wort Gottes trat eine Vielzahl von Texten sehr verschiedener Verfasser aus sehr verschiedenen Situationen. An die Stelle des lebendigen Wortes des inkarnierten Christus trat eine Vielzahl von menschlichen Zeugnissen, die z.T. sehr Verschiedenes bezeugten.

³⁰ Schon J. P. Gabler hat in seinem grundlegenden Aufsatz 'Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele' von 1789 die grundlegende Unterscheidung von historischer und dogmatischer Theologie getroffen. Der Text ist abgedruckt bei G. Strecker (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367; Darmstadt, 1975) 32–44.

³¹ Marquard (o. Anm. 24) 129.

Fortan gibt es also für jede und jeden die Möglichkeit, sich von innerhalb – oder auch von ausserhalb – der Bibel die eigene Traditionsgrundlage auszuwählen, also ein selektives ‘bricolage’ aus verschiedenen biblischen Traditionsbausteinen zu betreiben. Die Exegeten und die Hermeneutiker machten in bezug auf die Bibel vor, was heute für viele Menschen in bezug auf religiöse Traditionen überhaupt charakteristisch geworden ist.

Eine indirekte Folge des historischen Verständnisses der biblischen Texte war schliesslich die Trennung der Applikation von der Exegese. A. H. Francke unterschied in der Schrift zwischen Christus, der als Kern die Seele sättigt, und der ‘Schaafe der äusseren Historie, des Buchstabens und der Worte, die eusserlicher Wissenschaft’ zugänglich ist.³² Für ihn gipfelt die Bibellektüre in der *lectio practica*, deren Anfang und Schluss das Gebet und deren Grundhaltung die Demut ist. Sein Nachfolger J. J. Rambach verstand Hermeneutik als ‘habitus practicus’; und die Applikation der Texte auf das eigene Leben wird zum integralen Teil des Verstehensprozesses.³³ Bereits in der Hermeneutik des Hallenser Pietismus deutet sich also an, was später mehr und mehr die kirchliche Wirklichkeit überhaupt bestimmen sollte: Exegese und Applikation treten auseinander.

2.5. Einer Exegese, die tendenziell objektiv die wahre Intention des Autors, den wahren richtigen Textsinn oder die wirkliche geschichtliche Situation eines Textes zu rekonstruieren versucht, treten eine Fülle von Applikationen gegenüber, die kaum mehr etwas anderes voraussetzen als die unmittelbare Erfahrung eines Textes durch Menschen in der Gegenwart. Alle wissenschaftlichen Methoden sind, wie G. Theissen sagt, ‘applikationsfern’.³⁴ Je objektiver jene zu sein scheinen, desto subjektiver werden diese. Indirekt setzt eine Exegese, die in der Vergangenheit stecken bleibt und den garstigen breiten Graben zwischen dieser und der Gegenwart nicht mehr überschreiten kann, eine schier unbegrenzte Beliebigkeit von Applikationen frei. Gott wird ausschliesslich zum Gegenstand des persönlich-subjektiven Glaubens.

Ich komme zu einem letzten Punkt, der vielleicht der wichtigste und schwierigste ist. In der Neuzeit hat sich Gott gleichsam auf Raten aus der Geschichte zurückgezogen. Theologie entwickelte sich von einer Lehre über Gott zu einer Lehre über das Wort

³² A. H. Francke, ‘Christus der Kern Heiliger Schrift’ (1702), in E. Peschke (Hg.), *Werke in Auswahl* (Berlin, 1969) 232–48, dort 234, 232.

³³ C. v. Bormann, ‘Hermeneutik I’, *TRE* 15 (1986) 116.

³⁴ G. Theissen, ‘Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel’, in Mehlhausen a.a.O. (o. Anm. 3), 127–40, dort 129.

Gottes, dann zu einer Darstellung der menschlichen Redemöglichkeiten über Gott und schliesslich zu einer Darstellung des Christentums und damit zu einer Teildisziplin der Religionswissenschaft. Neutestamentliche Theologien wurden mehr und mehr zu einer Geschichte der Theologien des Urchristentums.

2.6. Als philologisch-historische Wissenschaft kann Exegese ihre Texte nicht mehr im Kontext der göttlichen Offenbarung, sondern nur noch im Kontext der spätantiken Religions- und Geistesgeschichte verstehen. In ihren Texten stösst sie nicht mehr auf Gott, sondern nur noch auf vielfältige menschliche sprachliche Äusserungen über ihn. Dort, wo einst der offenbarende Gott stand, stehen seine menschlichen Platzhalter, und historische Wissenschaft versucht, dem nach zu denken, warum sie in bestimmten Situationen so und nicht anders von Gott gesprochen haben. Der Platz Gottes bleibt leer, auch der Platz desjenigen Gottes, der nach altprotestantischer Überzeugung letztlich der *eine* Autor der Schrift war: Es bleibt die Vielzahl von menschlichen Autoren.

In diesem Verschwinden Gottes aus der Geschichte liegt m.E. der letzte Grund für die Unausweichlichkeit eines religiösen Pluralismus. Die Geschichte kann dann nicht mehr durch eine theologische Geschichtsschau monopolisiert werden,³⁵ sondern hat die Chance, ein offenes Feld zu werden, das verschiedenen, jeweils unabgeschlossenen Interpretationen zugänglich ist.

3. DIE BIBLISCHEN TEXTE ALS SPRACHLICHE DISKURSE

David Tracy hat einem Hauptkapitel seines für mich sehr wichtigen Buches 'Plurality and Ambiguity' die Überschrift gegeben 'Radical Plurality: The Question of Language'.³⁶ Er beschreibt darin unter der Bezeichnung 'linguistic turn' die Wendung zum neuen Nominalismus, welche europäisches und nordamerikanisches Denken unter dem Einfluss der Linguistik F. de Saussures und unter dem Einfluss Wittgensteins genommen hat: Es gibt keinen direkten Weg von den bezeichnenden Zeichen und vom Zeichensystem eines Textes zu einer bezeichneten aussersprachlichen Wirklichkeit. Mit den Worten Tracys: 'Reality is what we name our best interpretation.'³⁷ Ich bin nicht sicher, wie weit unsere deutschsprachige Exegese die Tragweite dieser Wende

³⁵ Nach O. Marquard a.a.O. (o. Anm. 24), 100f. riss 'der christliche Allgott . . . die Geschichte exklusiv an sich'.

³⁶ D. Tracy, *Plurality and Ambiguity* (San Francisco, 1987) 47.

³⁷ Ebd. 47, 48.

wirklich voll in sich aufgenommen hat.³⁸ Immerhin ist fast die gesamte theologische Exegese bis zur Reformation indirekt platonisch bestimmt gewesen: Sprache gab Anteil an der Idee,³⁹ die Wörter und Geschichten der biblischen Texte Anteil am geistlichen Wirken des göttlichen Logos. Biblische Texte waren darum Ausdruck der göttlichen Kraft, der ἐνέργεια des Logos.⁴⁰

Die Folge des linguistic turn ist eine radikale Pluralisierung aller theologischen und exegetischen Aussagen. Sie sind sprachliche Konstruktionen von Wirklichkeit, die nicht aus einer Korrespondenz mit aussersprachlicher Wirklichkeit sich ergeben, sondern so oder anders gemacht werden können. Sie sind geprägt durch die Struktur unserer Sprache, bzw. durch unsere Konstruktionen dieser Struktur. Sie sind geprägt durch unsere eigene Wahrnehmung, durch unsere Erfahrungen und durch unsere epistemologischen Grundaxiome. Sie sind auch durch ihre Wirkungsmöglichkeiten geprägt, z.B. durch die Art und Weise, wie sie neue Wirklichkeitserfahrungen bewältigen helfen können oder schlicht durch die Frage, wie gut sie sich verkaufen lassen.⁴¹ Diese Aufzählung macht schon deutlich, dass es sehr verschiedene Möglichkeiten gibt, die sprachlichen Konstruktionen von Wirklichkeit zu entwerfen und zu ordnen. In allen Fällen aber handelt es sich um Konstruktionen, um vom Menschen geschaffene Erschliessungen, um Interpretationen, nicht um Wirklichkeit selbst. Dies gilt für naturwissenschaftliche Gesetze ebenso wie für theologische Sätze. Gegenstand theologischer Sätze sind also eo ipso immer andere theologische Sätze oder allenfalls versprachlichte Erfahrungen, aber nie die aussersprachliche Geschichte und selbstverständlich nie Gott selbst.⁴²

³⁸ In der zweideutigen philosophischen Tradition Heideggers ist es ja immerhin denkbar, das Sein als Ereignis von Wahrheit zu denken, die sich im λόγος entbirgt.

³⁹ In Platons *Kratylos* vertritt Sokrates diese These allerdings nicht auf der Ebene der Semantik, sondern – mindestens in einem gewissen Ausmass – auf der Ebene der Phonetik, d.h. der Klang der Wörter entspricht (manchmal!) der Idee, die sie abbilden.

⁴⁰ J. Panagopoulos, 'Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern', in H. Lichtenberger (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion* III (FS M. Hengel; Tübingen, 1997), dort 574–81.

⁴¹ Dies ist die These des englischen Alttestamentlers David J. Clines, dargestellt unter dem harmlosen Titel 'Possibilities and Priorities of Biblical Interpretation in an International Perspective', *Biblical Interpretation* 1 (1993) 67–87. Clines geht aus vom Gedanken, das die 'interpretive communities' allein den Sinn eines Textes machen. Stanley Fish lässt grüssen! Seine Maxime: 'I will be giving my energies to producing attractive interpretations that represent good value for money' (ebd. 80). Ich will nicht mit Clines darüber streiten, ob so etwas 'unethical' (ebd.) sei oder nicht – da mag in einer pluralistischen Gesellschaft Clines seine Meinung haben und ich meine. Gewundert hat mich nur, dass eine gute Zeitschrift wie *Biblical Interpretation* so etwas für 'attractive' hält.

⁴² P. Lampe hat in seinem Vortrag 'Wissenssoziologische Annäherung an das Neue

Ich kann noch nicht sagen, wie weit diese 'linguistische Wende', die unser Denken in unserem Jahrhundert genommen hat, von ebenso fundamentaler Bedeutung und ebenso unaufhebbar ist wie die historische Distanzierung der Geschichte seit der Aufklärung. Ich denke aber, Theologie sollte bescheiden sein und damit zu leben versuchen: Wenn schon die dinghafte, vorfindliche Wirklichkeit z.B. der Atome nur als sprachlich konstruierte und interpretierte Welt zugänglich ist, um wie viel mehr dann transzendente und kontrafaktische, wie z.B. Gott, sein Reich oder die Auferstehung Jesu? Die Exegese hatte dies sogar noch vor der linguistischen Wendung zur Sprache entdeckt. Von der Historie her kommend hatte sie erkannt, dass es im Neuen Testament nur interpretierte Wirklichkeit gibt.

3.1. Mit der Entdeckung der interpretierten Geschichte wurde die Exegese zur Vorbereiterin des religiösen Pluralismus: Es gibt nicht Jesus, sondern nur den von Markus, Matthäus, Paulus, Johannes, Origenes usw. ausgelegten und interpretierten Jesus. Der 'wirkliche' Christus des Neuen Testaments ist kein anderer als der interpretierte und Sprache gewordene Christus z.B. des Paulus, des Markus oder anderer.

Im ganzen hat die neutestamentliche Exegese die linguistische Wendung zur Sprache nur zögerlich und selektiv mitgemacht, und dies, wie ich denke, mit guten Gründen. Vielleicht kann man sagen, dass die Mehrzahl vor zweierlei zurückschreckte: Erstens haben die meisten von uns sich nicht auf die Zumutung eingelassen, Texte *ausschliesslich* als Strukturen zu betrachten, ohne zu berücksichtigen, dass in Texten immer *jemand zu jemandem* etwas sagt oder zu etwas auffordert. Nicht zuletzt unter dem Einfluss der Sprechakttheorie hat unsere Disziplin im ganzen daran festgehalten, dass Texte nicht als Strukturen, sondern als 'discours' im Sinn von Benvéniste anzusehen sind.⁴³ Sie sind nie nur als Systeme in der Art einer langue zu behandeln, sondern

Testament', *NTS* 43 (1997) 347–66 vom Konstruktivismus und von der Wissenssoziologie her daran erinnert. Vgl. ebd. 360: 'Historiker können sich glücklich preisen, wenn sie im allerbesten Fall wenigstens näherungsweise an diese von den Urchristen konstruierte Welt herankommen. Über die *ontische Realität* dagegen, die dieser konstruierten Wirklichkeit der urchristlichen Ostergläubigen parallel lief, haben wir aus konstruktivistischer Sicht als Wissenschaftlerinnen und Historiker *eo ipso* keinen Zugang.' Offen bleibt mir die Frage, wie die verschiedene Konstrukteure von Wirklichkeit dann, wenn sie miteinander ins Gespräch kommen, Tragfähigkeit und Falsifizierbarkeit ihrer Konstruktionen testen.

⁴³ E. Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris, 1966) 242 definiert den (mündlichen!) 'discours' als 'toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur', der die Absicht hat, 'd'influencer l'autre en quelque manière'. M.E. hat auch schriftliche Sprache in den meisten Texten eine Kommunikationsabsicht und ist damit (An)Rede wie mündliche 'Diskurse'.

immer auch als parole; und dazu gehört: Texte sind Ereignis in der Zeit; sie werden gelesen; sie brauchen Zeit; sie bewirkten etwas. – Die zweite Grenze besteht darin, dass Exegese nicht nur mit einer gewissen Stabilität von Textstrukturen, sondern auch der damit verbundenen Textsinne rechnete. Sie hat sich gegenüber Lese-theoretikern wie z.B. S. Fish, die einem Text nichts und den Interpretationsstrategien der sie interpretierenden Leser/innen bzw. 'interpretive communities' *alles* zumuten, zurückhaltend verhalten⁴⁴ und sich eher an die gemässigten Lesertheoretiker wie etwa Umberto Eco oder Wolfgang Iser gehalten. Sie ging von der Prämisse aus, dass wer ein Sprachspiel erfindet, in der Regel etwas sagen möchte, und dass es Aufgabe der Exegese ist, so sorgfältig wie möglich auf den Sinn des fremden Textes zu hören.⁴⁵ Sie interessiert sich zwar für Intertexte – gerade bei neutestamentlichen Texten, die von der Sprache der Bibel geprägt sind, sind sie wichtig – aber auf kontrollierbare Art und Weise. Sie weiss um Veränderung und um Neukonstitution von Bedeutungen in der Geschichte,⁴⁶ aber wenn es *nur* Veränderung und Dekonstruktion gäbe, wäre dies 'the ruin of all reference, the cemetery of communication'.⁴⁷

Ich formuliere eine zweite Folgerung, welche vom grundsätzlichen Recht eines gemässigten readers response ausgeht und leserbezogene Exegese als Vorbereiterin des religiösen Pluralismus darstellt.

3.2. Eine Exegese, die Texte als Diskurse versteht, fragt nach den Signalen im Text, welche die Anschlussstellen für die Leser anzeigen, also nach den im Text angelegten Rollenangeboten, der 'strukturierten Hohlform' des impliziten Lesers,⁴⁸ in die wirkliche Leser sich hineinbegeben können. Sie fragt aber ebenso nach den im Text angelegten Lenkungsstrategien, die man m.E. missverständlich den 'impliziten Autor' nennt. Texte enthalten Lenkungs- und Freiheitsangebote, die eine *offene*

⁴⁴ Sehe ich recht, so ist z.B. die Extremposition von S. Fish, der die Bedeutungen völlig von den Interpretationsstrategien der 'interpretive communities' abhängig macht, theologisch kaum rezipiert worden, auch nicht z.B. von Katholiken mit integrationistischen Tendenzen, denen sie eigentlich ausgezeichnet passen könnte.

⁴⁵ G. Theissen (o. Anm. 34), 138f. hat unter dem Stichwort der 'hermeneutischen Überlegenheit der Liebe' sehr schön die ethische Grundhaltung der Exegese formuliert: 'Jede menschliche Äusserung verdient es, um ihrer selbst willen verstanden zu werden. Denn jeder Mensch ist nie ausschliesslich Mittel, sondern immer auch Selbstzweck' (ebd. 139).

⁴⁶ Darauf hat besonders P. Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus hingewiesen (*Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen* I [München, 1973] 61–4). Er weist auf den Überschuss des Sinnpotentials über seinen Gebrauch hinaus hin, der Neuinterpretationen ermöglicht (ebd. 64).

⁴⁷ T. Eagleton, *Literary Theory. An Introduction* (Oxford, 1983, Nachdruck 1986) 146.

⁴⁸ W. Iser, *Der Akt des Lesens* (UTB 636; München, 1976) 61.

Kommunikation zwischen Text und Leserinnen ermöglichen. Indem die Exegese ihr Interesse vom Autor auf den Leser verlagert, wird sie zur Sachwalterin eines theologischen Pluralismus.

Die biblischen Texte verhindern ihn gerade nicht, sondern ermöglichten ihn dadurch, dass sie sich immer wieder neu und damit auch immer wieder anders lesen liessen. Sie lassen sich aber nicht beliebig anders lesen. 'Nicht alle, nur einige Auslegungen sind möglich.'⁴⁹

Ich füge dem Gesagten noch einen dritten Punkt hinzu. Für mich ist die Brücke zwischen der Lesertheorie und der Geschichte wichtig. Sie besteht darin, dass Texte mit ihren Rollenangeboten wirklich gelesen werden. Lesevorgänge sind Vorgänge in der Geschichte, die Zeit brauchen und Wirkungen haben. Die 'Hohlform' des impliziten Lesers macht nur Sinn, wenn wirkliche Leser/innen sie füllen.

Wenn wirkliche Leserinnen und Leser die Hohlform eines Textes füllen, so bringen sie sich selbst mit, ihre Person, ihre Biographie, ihre Religion, ihre Erfahrungen, ihre Gesellschaftsanalyse. Wer so beladen eine Hohlform eines Textes ausfüllt, wird sie unter Umständen auch strapazieren und verbiegen. Severino Croatto bezeichnet darum die Exegese als 'Eisegese', und das 'bedeutet, mit einer Sinnladung in den biblischen Text einzutreten, die den primären Sinn neu schafft'.⁵⁰ Biblische Texte erheben immer wieder den Anspruch, grundsätzliche Lebensorientierung zu geben. Sie wollen, dass Leser/innen *mit ihrem ganzen Leben* und beladen mit ihrer eigenen Situation in sie eintreten und ihre Rollenangebote ergreifen. Sie wollen neu erlebt und gelebt werden. Ihre Dekonstruktion und Neuinterpretation findet in der Geschichte statt; sie ist Identitätsfindung, Leben, Praxis, Leiden von Menschen. Sie ist nicht intellektuelles patchwork, sondern Ernstfall des Lebens.⁵¹ Dies ist der Grund, warum ich mich nicht nur für Lesemöglichkeiten, sondern noch viel mehr für wirkliche geschehene Lektüren, nicht nur für Rezeptionsästhetik, sondern vor allem für Rezeptionsgeschichte interessiere. Die Rezeptions-

⁴⁹ G. Theissen (o. Anm. 34), 131.

⁵⁰ S. Croatto, *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik* (ÖEH 5; 1989) 88.

⁵¹ Ich finde darum vieles von dem, was z.B. in *Semeia* 54 (1991) unter dem Titel 'Post-structuralism as Exegesis' geboten wird, recht belanglos, weil es nur die Fähigkeiten verschiedener Verfasser zu immer neuen ästhetisch vielleicht reizvollen 'Auflegungen' (vgl. R. Detweiler, 'Overliving', ebd. 253) dartut, aber nichts mehr davon sichtbar werden lässt, was geschieht, wenn Menschen ihr Leben, Leiden und Sterben den biblischen Texten 'auflegen' und so *sich selbst* neu interpretieren!

geschichte ist mehr als die Dokumentation von neuen Interpretationen und von 'Dekonstruktionen' von Texten, sondern sie lehrt auch, ernsthaft gelebte, erlittene oder praktizierte Interpretationen von intellektuellen Spielereien zu unterscheiden.

3.3. Die Rezeptionsgeschichte der biblischen Texte macht deutlich, dass der Glaube, es gebe in Texten einen 'objektiven, ein für alle mal geprägten Sinn', der 'dem Interpretieren jederzeit unmittelbar zugänglich' sei, 'ein platonisierendes Dogma der philologischen Metaphysik' ist.⁵² Sie macht auf die Kontextualität, und damit auch auf die Vielfalt der immer wieder anderen Interpretationen biblischer Texte aufmerksam.

Mir liegt also daran, dass die Wendung zur Sprache keine Abwendung von der Geschichte ist. Wer sich mit Textwelten oder strukturierten Sprachsystemen der Geschichte entzieht, mag diese konstruieren oder dekonstruieren, wie er will: er erreicht die geschichtliche Welt, in der seine Leserinnen und Leser leben, nicht mehr. Er gehört zur Kategorie der 'Code-Knacker', als die O. Marquard die Semiotiker und Kommunikationstheoretiker karriert. Sie sagen: 'Die armen Hermeneutiker . . . kommen niemals aus der Geschichte heraus.' Marquard fragt dagegen: 'Aber *muss* man denn aus der Geschichte herauskommen? – Wer nicht aus der Geschichte herauskommt, erreicht keine absolute Position. – Aber *muss* man denn eine absolute Position erreichen?'⁵³ Eine Exegese, welche den 'linguistic turn' der Literaturwissenschaft mit der Kontextualität interpretierter Geschichte verbindet, muss dies jedenfalls nicht.

4. DIE WIRKUNGSGESCHICHTE

Gadamers Konzept der Wirkungsgeschichte ist für mich erkenntnistheoretisch darum wichtig, weil es den Menschen der Geschichte zurückgibt. Es verwandelt den Blickpunkt auf die Geschichte: Aus dem Untersuchungsobjekt 'Geschichte' wird eine Lebensgrundlage, die den Menschen trägt. Wirkungsgeschichte ist – um mit den englischen Übersetzungsmöglichkeiten zu spielen – mehr als 'history of effects' oder 'history of influence' vergangener historischer Ereignisse oder Texte, sondern sie ist 'effective history' und damit prägende Kraft. Wer Texte liest – und für biblische

⁵² H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation* (Edition Suhrkamp: Frankfurt, 4. Aufl. 1974) 183.

⁵³ Marquard (o. Anm. 25) 138.

Texte gilt das besonders – ist nie autonomes Subjekt, sondern verdankt sich selbst den Texten, die er liest. Gadamer will auf das ‘Lebensverhältnis zur Überlieferung’ aufmerksam machen, aus dem sich der historisch-kritisch arbeitende Wissenschaftler ‘herausreflektiert’ hat.⁵⁴

Das Studium der Wirkungsgeschichte biblischer Texte macht mir
1. deutlich, woher ich komme und wer ich durch die Geschichte geworden bin. Es erweitert sodann

2. meinen Horizont, indem es mich darauf aufmerksam macht, woher andere kommen und wer sie geworden sind. In unseren verschiedenen Lektüren biblischer Texte versammelt sich also nicht nur unsere gegenwärtige Situation, sondern auch unsere Geschichte. Was hat das mit der Pluralität von Verstehensweisen zu tun? Ich komme zu einer ersten These:

4.1. Das Studium der Wirkungsgeschichte macht den Leserinnen und Lesern biblischer Texte die Besonderheit und die Partikularität ihrer eigenen Lesungen deutlich. Wir verdanken uns einer besonderen, partikularen Geschichte, ebenso wie andere Menschen in anderen Kulturkreisen, in anderen Kirchen und in anderen Situationen auch. Jede Interpretation ist in diesem Sinn eine besondere Interpretation. Ihre Partikularität ist ebenso wenig frei wählbar wie der eigene Standort in der Geschichte.

Das Studium der Wirkungsgeschichte nötigt uns also, zu unserer eigenen Partikularität zu stehen und biblische Texte nicht als unsichtbares ‘Neutrum’ interpretieren, sondern als die, die wir sind, z.B. als Protestant oder Katholikin, als Südamerikaner oder als Europäerin.

Eine zweite Überlegung steht eher quer zu Gadammers Ansatz. Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik bedeutet nach ihm ‘Einklinken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln’.⁵⁵ Immer wieder – und m.E. nicht zu Unrecht – ist befürchtet worden, Gadamer entmündige den verstehenden Menschen im Angesicht einer übermächtigen Tradition. Wer sich mit der Wirkungsgeschichte biblischer Texte beschäftigt, weiss aber, wie ambivalent sie ist. Wirkungsgeschichte des Matthäusevangeliums zum Beispiel bedeutet Christentum der Tat, aber auch Verachtung der Juden im Gefolge von Mt 23 oder ihre Verfolgung im Gefolge der matthäischen Passionsgeschichte. Alle Geschichte ist zweideutig; ‘there is no innocent interpretation,

⁵⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1960) 343.

⁵⁵ Ebd. 275.

no innocent interpreter, no innocent text'.⁵⁶ Ich formuliere eine zweite These

4.2. Die Wirkungsgeschichte ist eine Wegbereiterin des Pluralismus, weil sie die Ambivalenz der Texte und ihrer Wirkungen, ja die Ambivalenz aller Geschichte deutlich machen kann. Einrücken in den Horizont der Überlieferungsgeschichte darf nicht nur heissen: Tradition dankbar annehmen, sondern heisst immer auch: Sich angesichts der vielfältigen Traditionen entscheiden, Urteile fällen, also Ja und Nein sagen. Einrücken in den Horizont der Überlieferungsgeschichte macht Entscheidungen des Subjekts erst recht nötig. Solche Entscheidungen sind immer nur persönlich verantwortbar und darum notgedrungen verschieden.

Eine dritte Überlegung geht davon aus, dass Gadamer darauf aufmerksam gemacht hat, dass es kein Verstehen von Texten gibt, das nicht ein *anderes* Verstehen ist.⁵⁷ Wer von befreiungstheologischer oder feministischer, aber auch von psychodynamischer Hermeneutik herkommt, weiss, wovon Gadamer spricht. Nichts anderes zeigt die historische Erklärung der biblischen Texte: Sie waren immer 'Texte in Benutzung, gelesen und angewendet von Menschen, die die Aussagen der Texte in ihrem konkreten Leben benutzen'.⁵⁸ Insofern kann es gar keine andere Gestalt der Lebendigkeit biblischer Texte und Traditionen geben als die der vielfältigen Benutzung durch viele Menschen in vielen Situationen. Sie bleiben nur so bei sich selbst, dass sie verändert werden. Die Wirkungsgeschichte biblischer Texte ist also ebenso wie die innerbiblische Überlieferungsgeschichte biblischer Traditionen eine Dokumentation der Lebendigkeit der Traditionen und Texte und damit auch der Pluralität. Wirkungsgeschichte dokumentiert, was leserbezogene Textinterpretation postuliert.

Wirkungsgeschichte hat es aber auch mit Perioden der Stabilität von Sinn zu tun. Sie zeigt, wie eng Stabilität von Textsinnen, von Weltsichten und Stabilität von Institutionen zusammenhängen. Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik befragt dann solche Perioden mit einer 'Hermeneutik des Verdachts', ob nicht Stabilität von Textsinnen immer wieder damit zu tun hatte, dass Institutionen, vor allem Kirchen, zur Monopolisierung der Auslegung der biblischen Texte tendierten und versuchten, sogenannte 'gültige' Auslegung für ihre eigene Selbstlegitimation zu verwenden. Wirkungsgeschichte macht auf die Machtausübung und den

⁵⁶ Tracy a.a.O. (o. Anm. 36), 79.

⁵⁷ Gadamer (o. Anm. 54), 280.

⁵⁸ K. Nielsen, 'Verantwortlicher Umgang mit Traditionen im religiösen Pluralismus', in J. Mehlhausen (Hg.), *Pluralismus und Identität* (Gütersloh, 1995) 37–53, dort 39.

Machtmissbrauch aufmerksam, der hinter solcher Textbenutzung steht.

4.3. Wirkungsgeschichte ist eine Wegbereiterin des Pluralismus, weil sie zeigt, wie Verstehen vorgegebener biblischer Texte jeweils ein neues, anderes Verstehen war. Sie macht so auf die Verbindung von lebendiger Tradition, Freiheit und Pluralität aufmerksam. Diese Verbindung entspricht der Lebendigkeit der Überlieferung in den biblischen Texten selbst.

5. DIE AUFGABE DER EXEGESE IN DER SITUATION DES RELIGIÖSEN PLURALISMUS

Unsere heutige pluralistische religiöse Situation ist, so sahen wir, u.a. ein Ergebnis der Wirkungsgeschichte der Exegese. Die nach-reformatorische Exegese, die mit dem Auftrag ausgezogen war, das Fundament, auf dem die Kirche gebaut ist, zu klären, ist zur Wegbereiterin des Pluralismus geworden, jenes Pluralismus, der mindestens im protestantischen Nordeuropa die Kirchen im herkömmlichen Sinn weitgehend auflöst und ihrer Identifikationskraft beraubt. Zerstört also die Exegese die Kirche? Dies ist die These des Fundamentalismus. Wenn man Kirche im fundamentalistischen Sinn als den Ort versteht, wo die *eine* Heilswahrheit gelehrt wird, so ist sie nicht unrichtig.

Was ist nun die Aufgabe der Exegese an diesem gesellschaftlichen Ort, den sie mit geprägt hat? Peter Berger vergleicht in einem eindrucksvollen Vortrag die heutige Situation der Kirche mit ihrer Situation in der spätrömischen Gesellschaft: Sie befand sich damals nicht mehr im Ghetto, aber sie war noch nicht diejenige gesellschaftliche Macht, die den Herrschern der Welt die notwendigen metaphysischen Mythen lieferte, um ihre Herrschaft zu legitimieren. Sie befand sich vielmehr auf der Agora, auf dem Marktplatz, 'auf dem freien Markt der Religionen und Weltanschauungen'.⁵⁹

Ich denke, Bergers Bild treffe auch für die Umschreibung der Aufgabe der Exegese heute zu. Grundsätzlich hat sie drei Möglichkeiten. Sie hätte erstens – mindestens noch in einigen Kulturen – die Möglichkeit, wie früher christlichen, sich tendenziell absolut setzenden Subkulturen – Sekten und ehrwürdigen Kirchen – die

⁵⁹ P. Berger, 'Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen', *LM* 32 (1993) 14.

Legitimation für eine exklusivistische Existenz zu liefern.⁶⁰ Sie hätte zweitens auch die Möglichkeit, das Ihre dazu beizutragen, dass sich der religiöse Pluralismus als 'Beliebigkeit'⁶¹ stabilisiert: Sie braucht dann nur munter 'aufzulegen' statt 'auszulegen',⁶² postmoderne Geschichten zu erfinden oder jeweils das zu verkaufen, was gerade attraktiv ist.⁶³ Sie hat aber auch eine dritte Möglichkeit, nämlich die, sich mit dem, was sie ist und zu sagen hat, am öffentlichen Gespräch auf der Agora zu beteiligen. Sie hat dort ihre Erkenntnisse über die sprachliche Struktur ihrer Texte, ihre Erkenntnisse über das, was sie den ursprünglichen Leser/-innen sagen wollten, über das, was sie den ursprünglichen und späteren Leser/innen gesagt haben und über das, was sie heutigen sagen könnten, in das Gespräch auf der Agora der Wissenschaft einzubringen.

Wie sieht dieses Gespräch aus? Ich notiere in Thesen-form acht Punkte:

5.1. Die Öffentlichkeit des Dialogs. Wenn Religion blosse Privatangelegenheit geworden ist, hat sie mit öffentlicher Vernunft nichts mehr zu tun. Wissenschaftliche Exegese hat die Chance, dem entgegen zu wirken. Sie kann Impulse der Bibel in das öffentliche Gespräch über die Ziele und die Richtung der Gesellschaft einbringen. Ihr Ort ist wie der der Propheten die Öffentlichkeit. Ihr Vorbild ist der lukanische Paulus: Διελέγετο . . . ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πάσαν ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας (Apg 16.17). Um diese Tätigkeit auszuüben, ist die Universität ein guter Ort.

5.2. Die Rationalität des Gesprächs. Im Zeitalter des religiösen bricolage, wo jede(r) sich seine eigene religiöse Traditionsgrundlage ad libitum zusammensucht und sie kaum mehr begründen muss, ist es grundlegend wichtig, dass die Exegese die biblische Traditionsgrundlage des Christentums *wissenschaftlich* reflektiert und in einen *rationalen* Diskurs

⁶⁰ K. Dienst, 'In Zukunft ganz pluralistisch?', in R. Ziegert (Hg.), *Die Zukunft des Schriftprinzips* (Bibel im Gespräch 2; Stuttgart, 1994) 207 beschreibt diesen Weg anhand einer vor ihm liegenden Karikatur: 'Da werden Kanonen geladen; die Richtungen der Geschütze sind durch Fahnen angegeben: gegen Liberale, gegen Charismatiker, gegen Fundamentalisten, gegen Feministen (sic!), gegen Kritiker usw. Darunter steht: "Aber eins verbindet uns: Wir verwenden alle dieselbe Munition!" Gemeint ist die Bibel!' (aus *Idea Spectrum* 22 [1992] 19).

⁶¹ E. Herms (o. Anm. 2), 467 versteht 'Pluralismus aus Prinzip' als Gegensatz zu 'Pluralismus der Beliebigkeit'. Die hauptsächliche Gefährdung eines Pluralismus aus Prinzip sieht er dort, wo ein 'einheitlicher zivilreligiöser Horizont' die Konkurrenz unterschiedlicher weltanschaulich ethischer Überzeugung zu einer relativen Konkurrenz macht: Das Verbindende, das Gemeinsame ist wichtiger als Trennende. Ich dagegen sehe die eigentliche Gefährdung dieses grundsätzlichen Pluralismus eher dort, wo die 'Beliebigkeit aus Prinzip' jede Konkurrenz verschiedener Überzeugungen ad absurdum führt und sie bloss noch als Rückkehr zu einem 'modernen' Kampf totalisierender Weltanschauungen verstehen und ablehnen kann.

⁶² Vgl. o. Anm. 51.

⁶³ Vgl. o. Anm. 41.

einbringt. Sie kann so die eigene Traditionsgrundlage und ihre Benützung kritisch hinterfragen. Es geht ihr dabei nicht darum, im Sinne einer Meta-Geschichte andere Diskurse mit Legitimität zu versorgen, sondern darum, im Dialog mit anderen Legitimierungsdiskursen ihre Geschichten zu erzählen und im Gespräch Tiefe, Chance und Grenze der eigenen und anderer Geschichten zu entdecken. Sie soll dazu beitragen, dass das Leben nicht in eine rationale öffentlich-politische und eine irrationale privat-religiöse Sphäre auseinanderbricht. Sie soll dazu beitragen, dass Rationalität nicht vollständig religionslos und Religion nicht vollständig vernunftlos wird.

5.3. Das Gespräch zielt auf Konsens. Verständigung ist um der *κοινωνία* und diese wiederum um des gemeinsamen Handelns willen nötig. Die biblische Perspektive ist eine universale, die Herrschaft Gottes eine umfassende. Sie übergreift jede partikuläre Religion und alle partikuläre Gruppen. Darum werden wir Exegeten uns nicht im Sinn der 'Paralogik' Lyotards damit zufrieden geben, 'que le consensus n'est qu'un état des discussions et non leur fin',⁶⁴ sondern nach umfassender Verständigung im Sinne des Schalom trachten. Allerdings wissen wir mit Lyotard, dass kein Konsens einen definitiven und endgültigen Charakter hat, weil kein Gespräch eine 'ideale Sprechsituation'⁶⁵ völlig verwirklichen kann.

Zu diesem Punkt ist eine kurze Zwischenbemerkung nötig: Habermas' Beschreibung der kommunikativen Kompetenz und der idealen Gesprächssituation hat etwas Utopisches; sein Verständnis des Konsenses erinnert Exeget/innen an das Reich Gottes. Eben deshalb möchte ich von der Bibel her die Hoffnung auf eine mindestens partielle und vorübergehende Gegenwart dieses Utopischen nicht aufgeben – das Gottesreich kann ja bereits 'mitten unter euch' sein (Lk 17.21). Gerade die Kirchen, die sich von der Bibel bestimmen lassen wollen und die sich sogar als 'Kontrastgesellschaften' verstehen, sollten darauf ansprechbar sein, die Sprechsituation ihrer Mitte zu verbessern. Wir Exeget/innen sollten sie von unseren Texten her immer wieder darauf ansprechen! Von der Bibel her darf Pluralität weder ein Herrschaftsdiskurs sein, der noch einige unwichtige Zwischenräume offen lässt, noch eine Ausdrucksform von Relativität und eine Koexistenzform von Beliebigkeiten.

Die folgenden zwei fragmentarischen These beschäftigen sich mit der Bedeutung der Exegese für die Kirche.

⁶⁴ Lyotard (o. Anm. 18), 106.

⁶⁵ Vgl. J. Habermas, 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz', in J. Habermas/L. Lohmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung* (Frankfurt, 1971) 122, 136–40.

5.4. Die ökumenische Weite des Dialogs. Die moderne Exegese sprengte die Fesseln der konfessionellen Bibeldeutung. Konfessionelle Exegesen erwiesen sich als in der modernen pluralistischen Gesellschaft immer wieder als Herrschaftsdiskurse in Teilkönigreichen. Aber Texte, welche immer kontextualisierte Texte, benutzte Texte sind, und Wahrheitsaussagen, die immer sprachlich gefasste Wahrheitskonstruktionen sind, eignen sich schlecht für Metageschichten und Herrschaftswissen. An die Stelle der Konfessionalität der Bibeldeutung ist durch die Exegese die Pluralität getreten. Aufgabe der Exegese ist es *nicht*, sie aufzuheben, z.B. durch eine konfessionell-neutrale historische Exegese. Ich denke vielmehr, dass die Aufgabe der Exegese im ökumenischen Dialog darin besteht, dass Menschen sich wechselseitig ihre von der Bibel geprägten besonderen konfessionellen und individuellen Teil-Interpretationen erzählen, sie zugleich kritisch hinterfragen, und dass sie so im Lichte der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte wechselseitig erkennen, wer sie sind, woher sie kommen, wo ihre Grenzen und Einseitigkeiten liegen, und wer sie werden könnten.

Kann in einem solchen ökumenischen Diskurs die Bibel Fundament der Kirche sein? Ich denke, es hänge davon ab, was man unter Kirche versteht. Die so benützte Bibel kann nicht das Fundament einer Kirche sein, welche über ein durch biblische Argumente unterlegtes exklusives Heilswissen verfügt, sondern nur einer Kirche, welche eine quer durch alle Konfessionen und in allen Konfessionen existierende und über sie hinausgehende Gesprächsgemeinschaft über die Bibel ist. Ich denke, dass hier unsere Konfessionskirchen noch einiges aufarbeiten müssen, wenn ihre Zeit nicht schnell ablaufen soll.

5.5 Die Fremdheit der Geschichte Jesu. Exegese hat die Aufgabe, immer und immer wieder auf die Fremdheit und die Besonderheit der Geschichte Jesu hinzuweisen, von der ihre Texte sprechen. Es ist eine Geschichte, die fremd bleibt, und die sich menschlichen und kirchlichen Erwartungshorizonten gegenüber immer wieder als sperrig erweist. Es ist eine Geschichte, die sich für Legitimierungsversuche schlecht eignet. Vielleicht der deutlichste Ausdruck des kirchlichen Dilemmas dieser Geschichte Jesu gegenüber ist, dass sich alle christlichen Kirchen auf einen Juden berufen, der in keiner Weise daran gedacht hat, eine christliche Kirche zu gründen. Dieser Jesus eignet sich schlecht als Zentralgestalt für eine Metageschichte, weder für eine solche christlicher Kirchen, noch für eine solche christlicher Kulturen oder Staaten.

5.6. Die transkirchliche Weite des Dialogs. Exegese arbeitet mit Methoden, die keine anderen Methoden sind als die der Philologie, der Geschichts- und Religionswissenschaft und der Sprachwissenschaft. Gott begegnet in den biblischen Texten als menschlich-kontextuelles Wort und als menschlich-sprachliche Deutung von Wirklichkeit. Gott begegnet also

nur mittelbar. Gerade diese Mittelbarkeit aber macht Gott für Nicht-Glaubende zugänglich. Als Teil menschlicher Sprache und menschlicher Geschichte ist Gott nicht Exklusivdomäne von Glaubenden. Exegese ermöglicht also ein Gespräch mit nicht-religiösen Menschen über die biblischen Texte. Auch für den interreligiösen Dialog wird Bibelwissenschaft in Zukunft wohl immer wichtiger, wie exemplarisch etwa die von H. Räisänen in Birmingham gehaltenen Edward Cadbury Lectures zeigen können.⁶⁶ Mit Missionierung ist das alles gerade nicht zu verwechseln.

5.7. Die Bibel als Grundlage unserer Kultur. Die Wirkungsgeschichte biblischer Texte zeigt, in wie hohem Masse die Bibel die Grundlage der europäischen Kultur überhaupt ist, nicht nur die der im Rückgang begriffenen christlichen Kirchen. Als wirksame, tragende Geschichte gehört sie zu den Lebensgrundlagen, von der auch diejenigen Menschen leben, die nicht mehr Christinnen oder Christen sind. Zu den Aufgaben der Exegese in unserer religiös pluralistischen Gesellschaft gehört die Erinnerung an die Bibel als *gemeinsame* Lebensgrundlage aller Europäer/innen und als prägende Kraft unserer gemeinsamen Geschichte.

Wir haben in Europa, so sagte ich, keine der US-amerikanischen vergleichbare civil religion. Aber wir haben eine gemeinsame Geschichte. Sie ist ambivalent und vielgestaltig. Die Bibel ist ein wichtiger, und auch sehr ambivalenter, Faktor in ihr. Wir können nicht leben, ohne aus unserer Geschichte zu leben, und auch nicht, ohne sie kritisch aufzuarbeiten. Vielleicht ist es eine Chance, keine 'civil religion' zu haben, weil wir dann wenigstens diesen 'Mythos' nicht entmythologisieren müssen.

5.8. Der Hinweis auf Gott. Die wichtigste Aufgabe der Exegese ist m.E., immer und immer wieder auf den hinzuweisen, der in ihren Texten nur mittelbar als Teil der Geschichte und nur sprachlich als Vokabel in Texten vorkommt, nämlich auf Gott. Die Exegese kann Gott nicht demonstrieren: Kein Exeget kann nachweisen, dass es *wahr* ist, was Paulus von Gott sagt, und dass sich seine sprachlichen Diskurse über Gott auf eine aussersprachliche Wirklichkeit beziehen. In den aus der Vergangenheit stammenden biblischen Texten bleibt Gott in doppelter Weise mittelbar: Er ist – wie überall, wo das Wort 'Gott' in Texten vorkommt – Teil einer menschlichen Wirklichkeitskonstruktion. In Texten aus der Vergangenheit ist er aber darüber hinaus nicht Teil der eigenen Wirklichkeitskonstruktion, sondern derjenigen anderer Menschen, von denen wir nur noch durch Texte wissen. Dieser doppelt mittelbare Gott imponiert sich niemandem und bleibt 'widerstehlich',⁶⁷ d.h. er lässt heutigen Menschen alle Freiheit, sich diesem Wort gegenüber zu verhalten, wie sie wollen.

⁶⁶ Marcion, *Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths* (London, 1997).

⁶⁷ Vgl. H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Zürich, 1986) 393.

Gott selbst, nur in menschlicher Sprache zugänglich, kann dieser Sprache gegenüber immer nur etwas ganz Anderes, etwas Unaussprechbares und Unverfügbares sein, wenn er wirklich ist. Gegenüber menschlicher – auch theologischer – Weisheit, die sich in Metageschichten und prinzipiellen Mythen artikuliert, wirkt er vielleicht als eine Kraft der Dekonstruktion. Darüber hat schon Paulus Grundlegendes gesagt (1. Kor 1.18–25).

Damit bin ich am Ende. Die vornehmste Aufgabe der Exegese in einer pluralistischen Gesellschaft ist es also, auf den Gott hinzuweisen, von dem ihre Texte nur sprechen und über den sie selbst in gar keiner Weise verfügt. Sie kann heute nicht mehr direkt – mit der alten Kirche – auf die ἐνέργεια des göttlichen Logos und des göttlichen Geistes in den Texten hinweisen. Sie kann schon gar nicht mit der klassischen Dogmatik aus der Bibel die Bausteine zum grossen kirchlichen 'métarécit' zusammentragen. Sie kann vielleicht mit den Reformatoren darauf hinweisen, dass Gott dauernd Mensch geworden, dauernd inkarniert und dauernd paradox unter der Larve eines Gekreuzigten bei uns ist. Sie wird – das ist die *conditio moderna* – vor allem darauf hinweisen, dass sie selbst über die Grenzen der menschlichen Geschichte und der menschlichen Sprache nicht hinaus kann, und dass Gott vielleicht in menschlich-sprachlichen Wirklichkeitskonstruktionen *die* grosse Störung sein könnte. Aber ob es in Wirklichkeit so ist, weiss sie nicht.